Byung-Chul Han, uma das vozes filosóficas mais inovadoras da atualidade, descreve neste ensaio como o Ocidente está se tornando uma sociedade do cansaço.

Cabem aqui as palavras de Nietzsche: "Por falta de repouso nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade fortalecer em grande medida o elemento contemplativo".

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano.*

vendas@vozes.com.br

www.vozes.com.br

Sociedade do Cansaço

BYUNG-CHUL HAN

BYU
HAN
SOCIE
DADE
DO
CANS

BYUNG-CHUL HAN
Sociedade do Cansaço

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Han, Byung-Chul
Sociedade do cansaço / Byung-Chul Han ; tradução de Enio Paulo Giachini. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2015.

Título original : Müdigkeitsgesellschaft
Bibliografia
ISBN 978-85-326-4996-6

1. Depressão mental – Aspectos sociais 2. Fadiga mental – Aspectos sociais 3. Paradigmas (Ciências Sociais) 4. Sociedade I. Título.

15-01597 CDD-301.01

Índices para catálogo sistemático:
1. Sociologia e filosofia 301.01

BYUNG-CHUL HAN
Sociedade do cansaço

Tradução de Enio Paulo Giachini

1ª Reimpressão

Petrópolis

Título original em alemão: *Müdigkeitsgesellschaft*

Rua Frei Luís, 100
25689-900 Petrópolis, RJ
www.vozes.com.br
Brasil

Editoração: Flávia Peixoto
Diagramação: Sandra Bretz
Projeto de capa: Pierre Fauchau
Arte-finalização: Jardim Objeto

ISBN 978-85-326-4996-6 (Brasil)
ISBN 978-3-88221-616-5 (Alemanha)

Editado conforme o novo acordo ortográfico.

Este livro foi composto e impresso pela Editora Vozes Ltda.

Sumário

1
A violência neuronal

Cada época possuiu suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao seu fim com a descoberta dos antibióticos. Apesar do medo imenso que temos hoje de uma pandemia gripal, não vivemos numa época viral. Graças à técnica imunológica, já deixamos para trás essa época. Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (Tdah), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem pato-

lógica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela *negatividade* de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de *positividade*. Assim, eles escapam a qualquer técnica imunológica, que tem a função de afastar a negatividade daquilo que é estranho.

O século passado foi uma época imunológica. Trata-se de uma época na qual se estabeleceu uma divisão nítida entre dentro e fora, amigo e inimigo ou entre próprio e estranho. Mesmo a Guerra Fria seguia esse esquema imunológico. O próprio paradigma imunológico do século passado foi integralmente dominado pelo vocabulário dessa guerra, por um dispositivo francamente militar. A ação imunológica é definida como ataque e defesa. Nesse dispositivo imunológico, que ultrapassou o campo biológico adentrando no campo e em todo o âmbito social, ali foi inscrita uma cegueira: Pela defesa, afasta-se tudo que é estranho. O objeto da defesa imunológica é a estranheza como tal. Mesmo que o estranho não tenha nenhuma intenção hostil, mesmo que

ele não represente nenhum perigo, é eliminado em virtude de sua *alteridade*.

Nesses últimos tempos, têm surgido diversos discursos sociais que se servem nitidamente de modelos explicativos imunológicos. Todavia, a atualidade do discurso imunológico não pode ser interpretada como sinal de que a organização da sociedade de hoje seria uma época mais imunológica do que qualquer outra. O fato de um paradigma ser erigido propriamente como objeto de reflexão, muitas vezes, é sinal de seu declínio. Imperceptivelmente, já desde há algum tempo, vai se delineando uma mudança de paradigma. O fim da Guerra Fria ocorreu precisamente no curso dessa mudança de paradigma[1]. Hoje a

---

1 É interessante notar que há uma influência mútua entre discursos sociais e biológicos. Ciências não estão livres de dispositivos que não são de origem científica. Assim, após o fim da Guerra Fria, encontramos uma mudança de paradigma também dentro da imunologia medicinal. A imunologista americana Polly Matzinger rejeita o velho paradigma imunológico da Guerra Fria. De acordo com seu modelo imunológico, o sistema imunológico não distingue entre *self* e *non-self*, entre próprio e estranho ou outro, mas entre *fiendly* e *dangerous* (cf. MATZINGER, P. "Friendly and dangerous signals: is the tissue in control?". *Nature Immunology*, vol. 8, n. 1, 2007, p. 11-13). O objeto

sociedade está entrando cada vez mais numa constelação que se afasta totalmente do esquema de organização e de defesa imunológicas. Caracteriza-se pelo desaparecimento da *alteridade e da estranheza*. A alteridade é a categoria fundamental da imunologia. Toda e qualquer reação imunológica é uma reação à alteridade. Mas hoje em dia, em lugar da alteridade entra em cena a *diferença*, que não provoca nenhuma reação imunológica. A diferença pós-imunológica, sim, a diferença pós-moderna já não faz adoecer. Em nível imunológico, ela é o *mesmo*[2]. Falta à diferença, de certo modo,

da defesa imunológica já não é mais a estranheza ou a alteridade como tal. Só se repele apenas aquela intromissão estranha que se porta destrutivamente no interior do próprio. Nessa perspectiva, enquanto o estranho não chama a atenção, não é tocado pela defesa imunológica. De acordo com a ideia de Matzinger, o sistema imunológico *biológico* é mais hospitaleiro do que se admitiu até o presente. Não conhece nenhuma xenofobia. É mais inteligente, portanto, que a sociedade humana com xenofobia. Essa é uma reação imunológica patologicamente potenciada, prejudicial inclusive ao desenvolvimento do próprio.

2 Também o pensamento de Heidegger aponta um teor imunológico. Assim, ele rechaça decididamente o *igual* e lhe contrapõe o *mesmo*. Contrariamente ao igual, o mesmo possui uma interioridade, na qual repousa toda e qualquer reação imunológica.

o aguilhão da estranheza, que provocaria uma violenta reação imunológica. Também a estranheza se neutraliza numa fórmula de consumo. O estranho cede lugar ao exótico. O *tourist* viaja para visitá-lo. O turista ou o consumidor já não é mais um *sujeito imunológico*.

Dessa forma, também Roberto Esposito coloca uma falsa hipótese na base de sua Teoria da *Immunitas*, ao afirmar: "Em qualquer dia do último ano podemos ler o relato nos jornais, talvez até na mesma página, a respeito de diversos acontecimentos. O que têm em comum entre si fenômenos como a luta contra o surto de uma nova epidemia, a resistência contra um pedido de extradição de um chefe de Estado estrangeiro, acusado de violação dos direitos humanos, o reforço das barreiras contra a imigração ilegal e as estratégias para neutralizar o ataque dos vírus de computador mais recentes? Nada, na medida em que os interpretamos dentro de seus respectivos âmbitos, separados entre si, como a medicina, o direito, a política social e a tecnologia da informática. Mas isso se modifica quando

nos referimos a uma categoria interpretativa, cuja especificidade mais própria consiste na capacidade de cruzar transversalmente aquelas linguagens particulares, referindo-nos a um e ao mesmo horizonte de sentido. Como fica evidente já a partir do título desse volume, proponho essa categoria como sendo a categoria da 'imunização'. [...] Os acontecimentos descritos acima, independente de sua desigualdade lexical, podem ser todos reduzidos a uma reação de proteção contra um risco"[3]. Nenhum dos acontecimentos mencionados por Esposito aponta para o fato de que nos encontramos em meio a uma época imunológica. Também o assim chamado "imigrante", hoje em dia, já não é mais imunologicamente um *outro*; não é um *estrangeiro*, em sentido enfático, que representaria um perigo real ou alguém que nos causasse medo. Imigrantes são vistos mais como um peso do que como uma ameaça. Também o problema do vírus de computador já não tem mais tanto impac-

3 ESPOSITO, R. *Immunitas* – Schutz und Negation des Lebens. Berlim, 2004, p. 7.

to social. Não é por acaso que, então, que em sua análise imunológica, Esposito não se volta para problemas da atualidade, mas exclusivamente a objetos do passado.

O paradigma imunológico não se coaduna com o processo de globalização. A alteridade, que provocaria uma imunorreação atuaria contrapondo-se ao processo de suspensão de barreiras. O mundo organizado imunologicamente possui uma topologia específica. É marcado por barreiras, passagens e soleiras, por cercas, trincheiras e muros. Essas impedem o processo de troca e intercâmbio. A promiscuidade geral que hoje em dia toma conta de todos os âmbitos da vida, e a falta da alteridade imunologicamente ativa, condicionam-se mutuamente. Também a hibridização, que domina não apenas o atual discurso teorético-cultural mas também o sentimento que se tem hoje em dia da vida, é diametralmente contrária precisamente à imunização. A hiperestesia imunológica não admite qualquer hibridização.

A dialética da negatividade é o traço fundamental da imunidade. O imunologicamente

outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. A autoafirmação imonológica do próprio, portanto, se realiza como negação da negação. O próprio afirma-se no outro, negando a negatividade do outro. Também a profilaxia imunológica, portanto a vacinação, segue a dialética da negatividade. Introduz-se no próprio apenas fragmentos do outro para provocar a imunorreação. Nesse caso a negação da negação ocorre sem perigo de vida, visto que a defesa imunológica não é confrontada com o outro, ele mesmo. Deliberadamente, faz-se um pouco de autoviolência para proteger-se de uma violência ainda maior, que seria mortal. O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devidos a um *exagero de positividade*.

A violência não provém apenas da negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do *igual*. Baudrillard aponta claramente para essa violência da positividade quando escreve sobre o *igual*: "Quem vive do igual, também perece pelo igual"[4]. Baudrillard fala igualmente da "obesidade de todos os sistemas atuais", do sistema de informação, do sistema de comunicação e do sistema de produção. Não existe imunorreação à gordura. Mas Baudrillard expõe o totalitarismo do igual a partir da perspectiva imunológica – e essa é a debilidade de sua teoria: "não é por acaso que se fala tanto de imunidade, anticorpos, de inseminação e aborto. Em tempos de carestia, a preocupação está voltada para a absorção e assimilação. Em épocas de superabundância, o problema volta-se mais para a rejeição e expulsão. A comunicação generalizada e a superinformação ameaçam todas as forças humanas de defesa"[5].

---

4 BAUDRILLARD, J. *Die Transparenz des Bösen* – Ein Essay über extreme Phänomene. Berlim, 1992, p. 75.

5 Ibid., p. 86.

Num sistema onde domina o igual só se pode falar de força de defesa em sentido figurado. A defesa imunológica volta-se sempre contra o outro ou o estranho em sentido enfático. O igual não leva à formação de anticorpos. Num sistema dominado pelo igual não faz sentido fortalecer os mecanismos de defesa. Temos de distinguir entre rejeição (*Abstössung*) imunológica e não imunológica. Essa se aplica a um *excesso de igual*, um exagero de positividade. Ali não há participação de nenhuma negatividade. Ela tampouco é uma exclusão (*Ausschliessung*), que pressupõe um espaço interno imunológico. A rejeição imunológica se dá, ao contrário, independentemente do *quantum*, pois é uma reação à negatividade do outro. O sujeito imunológico rejeita o outro com sua interioridade, *o exclui*, mesmo que exista em quantidade mínima.

A violência da positividade que resulta da superprodução, superdesempenho ou supercomunicação já não é mais "viral". A imunologia não assegura mais nenhum acesso a ela. A rejeição frente ao excesso de positividade

não apresenta nenhuma *defesa imunológica*, mas uma *ab-reação neuronal-digestiva*, uma rejeição. Tampouco o esgotamento, a exaustão e o sufocamento frente *à demasia* são reações imunológicas. Todas essas são manifestações de uma violência *neuronal*, que não é viral, uma vez que não podem ser reduzidas à negatividade imunológica. Assim, a teoria da violência de Baudrillard está perpassada de refutações argumentativas, porque busca descrever imunologicamente a violência da positividade ou do igual, do qual não participa nenhuma alteridade. Assim, ele escreve: "É uma violência viral, aquela da rede e do virtual. Uma violência da aniquilação suave, uma violência genética e de comunicação; uma violência do consenso [...]. Essa violência é viral no sentido de não operar diretamente, através de infecção, reação em cadeia e eliminação de todas as imunidades. Também no sentido de que atua em contraposição à violência negativa e histórica através de um excesso de positividade, precisamente como células cancerígenas, através de uma proliferação infinita,

excrescência e metástase. Há um parentesco secreto entre virtualidade e viralidade"[6].

De acordo com a genealogia da inimizade de Baudrillard, o inimigo aparece num primeiro estágio como lobo. Ele é um "inimigo exterior que ataca e, contra o qual, nos defendemos, construindo fortificações e muros"[7]. No próximo estágio, o inimigo toma a forma de um rato. É um inimigo que atua nos subterrâneos, que se combate através da higiene. Num estágio seguinte, o estágio do besouro, finalmente o inimigo toma a forma viral: "O quarto estágio toma a forma dos vírus, esses se movem praticamente na quarta dimensão. É mais difícil defender-se do vírus, pois estão localizados no coração do sistema"[8]. Surge um "inimigo fantasma, que se estende sobre todo planeta, como um vírus, que em geral se infiltra e penetra em todas as fendas do poder"[9]. A

6 Ibid., p. 54.

7 BAUDRILLARD, J. *Der Geist des Terrorismus*. Viena, 2002, p. 85.

8 Ibid., p. 86.

9 Ibid., p. 20.

violência viral parte daquelas singularidades que se instalam no sistema como células potenciais terroristas, e buscam minar o sistema a partir do interior. Baudrillard apresenta o terrorismo como a principal figura da violência viral, em consequência de uma revolta do singular frente ao global.

Mesmo em forma viral, a inimizade segue o esquema imunológico. O vírus inimigo penetra no sistema, que funciona como um sistema imunológico e repele o invasor viral. Todavia a genealogia da inimizade não coincide com a genealogia da violência. A violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolve-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que uma violência viral. Habita o espaço livre de negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e amigo, interior e exterior ou entre próprio e estranho.

A positivação do mundo faz surgir novas formas de violência. Essas não partem do outro imunológico. Ao contrário, elas são imanentes ao sistema. Precisamente em virtude

de sua imanência, não evocam a defesa imunológica. Aquela violência neuronal que leva ao infarto psíquico é um *terror da imanência*. Esse se distingue radicalmente daquele horror que procede do *estranho* no sentido imunológico. A Medusa é quiçá o outro imunológico em sua forma extrema. Constitui uma alteridade radical, que nem sequer se pode olhar, sem sucumbir. Assim, a violência neuronal, ao contrário, escapa a toda ótica imunológica, pois não tem negatividade. A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta.

A violência viral, que continua seguindo o esquema imunológico de interior e exterior ou de próprio e outro, e pressupõe uma singularidade ou alteridade hostil ao sistema, não está mais em condições de descrever enfermidades neuronais como depressão, Tdah ou SB. A violência neuronal não parte mais de uma negatividade estranha ao sistema. É antes uma violência *sistêmica*, isto é, uma violência imanente ao sistema. Tanto a depressão quanto o

Tdah ou o SB apontam para um excesso de positividade. A SB é uma queima do eu por superaquecimento, devido a um *excesso de igual*. O *hiper* da hiperatividade não é uma categoria imunológica. Representa apenas uma *massificação do positivo*.

2
Além da sociedade disciplinar

A sociedade disciplinar de Foucault, feita de hospitais, asilos, presídios, quartéis e fábricas, não é mais a sociedade de hoje. Em seu lugar, há muito tempo, entrou uma outra sociedade, a saber, uma sociedade de academias de *fitness*, prédios de escritórios, bancos, aeroportos, shopping centers e laboratórios de genética. A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais "sujeitos da obediência", mas sujeitos de desempenho e produção. São empresários de si mesmos. Nesse sentido, aqueles muros das instituições disciplinares, que delimitam os espaços entre o normal e o anormal,

se tornaram arcaicos. A analítica do poder de Foucault não pode descrever as modificações psíquicas e topológicas que se realizaram com a mudança da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho. Também aquele conceito da "sociedade de controle" não dá mais conta de explicar aquela mudança. Ele contém sempre ainda muita negatividade.

A sociedade disciplinar é uma sociedade da negatividade. É determinada pela negatividade da proibição. O verbo modal negativo que a domina é o não-ter-o-direito. Também ao dever inere uma negatividade, a negatividade da coerção. A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. O *poder* ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho. O plural coletivo da afirmação *Yes, we can* expressa precisamente o caráter de positividade da sociedade de desempenho. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo *não*. Sua

negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados.

A mudança de paradigma da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho aponta para a continuidade de um nível. Já habita, naturalmente, o *inconsciente social*, o desejo de maximizar a produção. A partir de determinado ponto da produtividade, a técnica disciplinar ou o esquema negativo da proibição se choca rapidamente com seus limites. Para elevar a produtividade, o paradigma da disciplina é substituído pelo paradigma do desempenho ou pelo esquema positivo do poder, pois a partir de um determinado nível de produtividade, a negatividade da proibição tem um efeito de bloqueio, impedindo um maior crescimento. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. Assim o inconsciente social do dever troca de registro para o registro do poder. O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. O poder, porém, não cancela o dever. O sujeito de desempenho

continua disciplinado. Ele tem atrás de si o estágio disciplinar. O poder eleva o nível de produtividade que é intencionado através da técnica disciplinar, o imperativo do dever. Mas em relação à elevação da produtividade não há qualquer ruptura; há apenas continuidade.

Alain Ehrenberg localiza a depressão na passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de desempenho: "A carreira da depressão começa no instante em que o modelo disciplinar de controle comportamental, que, autoritária e proibitivamente, estabeleceu seu papel às classes sociais e aos dois gêneros, foi abolido em favor de uma norma que incita cada um à iniciativa pessoal: em que cada um se comprometa a tornar-se ele mesmo. [...] O depressivo não está cheio, no limite, mas está esgotado pelo esforço de ter de ser ele mesmo"[10]. Problematicamente, Alain Ehrenberg aborda a depressão apenas a partir da perspectiva da economia do si-mesmo. O que nos torna depressivos seria o imperativo de obedecer apenas a nós mesmos. Para ele, a depressão é a expressão patológica do fracasso do homem pós-moderno em ser ele mesmo. Mas pertence também à depressão, precisamente, a carência de vínculos, característica para a crescente fragmentação e atomização do social. Esse aspecto da depressão não aparece na análise de Ehrenberg. Ele passa por alto também a violência *sistêmica* inerente à sociedade de desempenho, que produz *infartos psíquicos*. O que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer apenas a si mesmo, mas a *pressão de desempenho*. Visto a partir daqui, a Síndrome de Burnout não expressa o *si-mesmo* esgotado, mas antes a alma consumida. Segundo Ehrenberg, a depressão se expande ali onde os mandatos e as proibições da sociedade disciplinar dão lugar à responsabilidade própria e à iniciativa. O que torna doente, na realidade, não é o excesso de responsabilidade e iniciativa, mas o imperativo do desempenho como um novo *mandato* da sociedade pós-moderna do trabalho.

Alain Ehrenberg equipara equivocadamente o tipo humano da atualidade com o homem

10 EHRENBERG, A. *Das erschöpfte Selbst* – Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt a.M., 2008, p. 14s.

soberano nietzscheano: "O homem soberano, igual a si mesmo, e cuja vinda Nietzsche anunciou, está prestes a tornar-se realidade *en masse*. Nada há acima dele que lhe possa dizer quem ele deve ser, pois ele dá mostras de obedecer apenas a si mesmo"[11]. Precisamente Nietzsche diria que aquele tipo humano está em vias de tornar-se realidade *en masse*; soberano não é o super-homem, mas o último homem, que apenas ainda *trabalha*[12]. Essa soberania está precisamente ausente daquele novo tipo humano, exposto e entregue indefeso ao excesso de positividade. O homem depressivo é aquele *animal laborans* que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha. É agressor e vítima ao mesmo tempo. O *si-mesmo* em sentido enfático é ainda uma categoria imunológica. Mas a depressão se esquiva de todo e qualquer esquema imunológico. Ela irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*. Ela é de princípio um *cansaço de fazer e de poder*. A lamúria do indivíduo depressivo de que *nada é possível* só se torna possível numa sociedade que crê que *nada é impossível*. Não-mais-poder-poder leva a uma autoacusação destrutiva e a uma autoagresssão. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra consigo mesmo. O depressivo é o inválido dessa guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma.

11 Ibid., p. 155.

12 O último homem de Nietzsche eleva a saúde à categoria de uma deusa: "louvamos a saúde – 'nós encontramos a felicidade' – dizem os últimos homens e piscam os olhos" (*Also sprach Zarathustra* – Kritische Gesamtausgabe, 5ª seção, vol. 1, p. 14).

O sujeito de desempenho está livre da instância externa de domínio que o obriga a trabalhar ou que poderia explorá-lo. É senhor e soberano de si mesmo. Assim, não está submisso a ninguém ou está submisso apenas a si mesmo. É nisso que ele se distingue do sujeito de obediência. A queda da instância dominadora não leva à liberdade. Ao contrário, faz com que liberdade e coação coincidam. Assim, o sujeito de desempenho se entrega à

liberdade coercitiva ou à *livre coerção* de maximizar o desempenho[13]. O excesso de trabalho e desempenho agudiza-se numa autoexploração. Essa é mais eficiente que uma exploração do outro, pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade. O explorador é ao mesmo tempo o explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Essa autorreferencialidade gera uma liberdade paradoxal que, em virtude das estruturas coercitivas que lhe são inerentes, se transforma em violência. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal.

---

13 Em seu sentido verdadeiro, a liberdade está ligada com a negatividade. É sempre uma liberdade da coação que provém do outro imunológico. Onde a negatividade cede lugar ao excesso de positividade, desaparece também a ênfase da liberdade, que surge dialeticamente à negação da negação.

3
O tédio profundo

O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. Modifica radicalmente a estrutura e economia da atenção. Com isso se fragmenta e destrói a atenção. Também a crescente sobrecarga de trabalho torna necessária uma técnica específica relacionada ao tempo e à atenção, que tem efeitos novamente na estrutura da atenção. A técnica temporal e de atenção *multitastasking* (multitarefa) não representa nenhum progresso civilizatório. A multitarefa não é uma capacidade para a qual só seria capaz o homem na sociedade trabalhista e de informação pós-moderna. Trata-se antes de um retrocesso. A multitarefa está amplamente disseminada entre os animais em estado selvagem. Trata-se de uma técnica de

atenção, indispensável para sobreviver na vida selvagem.

Um animal ocupado no exercício da mastigação de sua comida tem de ocupar-se ao mesmo tempo também com outras atividades. Deve cuidar para que, ao comer, ele próprio não acabe comido. Ao mesmo tempo tem de vigiar sua prole e manter o olho em seu(sua) parceiro(a). Na vida selvagem, o animal está obrigado a dividir sua atenção em diversas atividades. Por isso, não é capaz de aprofundamento contemplativo – nem no comer nem no copular. O animal não pode mergulhar contemplativamente no que tem diante de si, pois tem de elaborar ao mesmo tempo o que tem atrás de si. Não apenas a multitarefa, mas também atividades como jogos de computador geram uma atenção ampla, mas rasa, que se assemelha à atenção de um animal selvagem. As mais recentes evoluções sociais e a mudança de estrutura da atenção aproximam cada vez mais a sociedade humana da vida selvagem. Entrementes, o assédio moral, por exemplo, alcança uma desproporção pandê-

mica. A preocupação pelo bem viver, à qual faz parte também uma convivência bem-sucedida, cede lugar cada vez mais à preocupação por sobreviver.

Os desempenhos culturais da humanidade, dos quais faz parte também a filosofia, devem-se a uma atenção profunda, contemplativa. A cultura pressupõe um ambiente onde seja possível uma atenção profunda. Essa atenção profunda é cada vez mais deslocada por uma forma de atenção bem distinta, a hiperatenção (*hyperattention*). Essa atenção dispersa se caracteriza por uma rápida mudança de foco entre diversas atividades, fontes informativas e processos. E visto que ele tem uma tolerância bem pequena para o tédio, também não admite aquele tédio profundo que não deixa de ser importante para um processo criativo. Walter Benjamin chama a esse tédio profundo de um "pássaro onírico, que choca o ovo da experiência"[14]. Se o sono perfaz o ponto alto do descanso físico, o tédio profundo constitui o ponto

---

14 BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Vol. II /2. Frankfurt a.M., 1977, p. 446.

alto do descanso espiritual. Pura inquietação não gera nada de novo. Reproduz e acelera o já existente. Benjamin lamenta que esse ninho de descanso e de repouso do pássaro onírico está desaparecendo cada vez mais na modernidade. Não se "tece mais e não se fia". O tédio seria um "pano cinza quente, forrado por dentro com o mais incandescente e o mais colorido revestimento de seda que já existiu" e no qual "nos enrolamos quando sonhamos". Nos "arabescos de seu revestimento estaríamos em casa"[15]. Com o desaparecimento do descanso, teriam se perdido os "dons do escutar espreitando" e desapareceria a "comunidade dos espreitadores". Nossa comunidade ativa é diametralmente oposta àquela. O "dom de escutar espreitando" radica-se precisamente na capacidade para a atenção profunda, contemplativa, à qual o ego hiperativo não tem acesso.

Quem se entedia no andar e não tolera estar entediado, ficará andando a esmo inquieto, irá se debater ou se afundará nesta ou naquela

15 BENJAMIN. *Passagen-Werk* – Gesammelte Schriften. Vol. V/1. Frankfurt a.M., 1982, p. 161.

atividade. Mas quem é tolerante com o tédio, depois de um tempo irá reconhecer que possivelmente é o próprio andar que o entedia. Assim, ele será impulsionado a procurar um movimento totalmente novo. O correr ou o cavalgar não é um modo de andar novo. É um andar acelerado. A dança, por exemplo, ou balançar-se, representa um movimento totalmente distinto. Só o homem pode dançar. Possivelmente no andar é tomado por um profundo tédio, de tal modo que por essa crise o tédio transponha o passo do correr para o passo da dança. Comparada com o andar linear, reto, a dança, com seus movimentos revoluteantes, é um luxo que foge totalmente do princípio do desempenho.

Com o título *Vita contemplativa* não deveria ser reconjurado aquele mundo no qual esta estava alocada originariamente. Ela está ligada com aquela experiência de ser, segundo a qual o belo e o perfeito é imutável e imperecível e se retrai a todo e qualquer lançar mão humano. Seu humor de fundo é o *espanto* a respeito do *ser-assim* das coisas, afastado de toda e qualquer exequibilidade e processualidade. *A*

dúvida moderna cartesiana dissolve o *espanto*. A capacidade contemplativa não está necessariamente ligada ao *ser* imperecível. Justamente o oscilante, o inaparente ou o fugidio só se abrem a uma atenção profunda, contemplativa[16]. Só o demorar-se contemplativo tem acesso também ao longo fôlego, ao lento. Formas ou estados de duração escapam à hiperatividade. Paul Cézanne, esse mestre da atenção profunda, contemplativa, observou certa vez que podia *ver* inclusive o perfume das coisas. Essa visualização do perfume exige uma atenção profunda. No estado contemplativo, de certo modo, saímos de nós mesmos, mergulhando nas coisas. Merleau-Ponty descreve a consideração contemplativa da paisagem como uma alienação ou desinteriorização: "De princípio ele tentou ganhar claridade sobre as camadas geológicas. Depois não se moveu mais do lugar e apenas olhava, até que, como dizia Madame Cézanne, os olhos lhe saltassem da cabeça. [...] A paisagem, dizia ele, pensa-se em mim, eu sou sua consciência"[17]. É só a atenção profunda que interliga a "instabilidade dos olhos" gerando o *recolhimento*, que está em condições de "delimitar as mãos errantes da natureza". Sem esse recolhimento contemplativo, o olhar perambula inquieto de cá para lá e não traz nada a se manifestar. Mas a arte é uma "ação expressiva". O próprio Nietzsche, que substituiu o *ser* pela vontade, sabe que a vida humana finda numa hiperatividade mortal se dela for expulso todo elemento contemplativo: "Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade fortalecer em grande medida o elemento contemplativo"[18].

16 Assim escreve Merleau-Ponty: "Nós esquecemos constantemente os fenômenos fluentes e multissignificativos e por entremeio destes nos entregamos imediatamente às coisas que são por estes apresentadas" (MERLEAU-PONTY, M. *Das Auge und der Geist* – Philosophische Essays. Hamburgo, 1984, p. 16).

17 Ibid., p. 15.

18 NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches* I – Kritische Gesamtausgabe, 4ª seção, vol. 2. Berlim, 1967, p. 236.

4
Vita activa

Em seu escrito *Vita activa*, Hannah Arendt procura reabilitar a vida ativa contra o primado tradicional da vida contemplativa, rearticulando-a em seu múltiplo desdobramento interno. Em sua opinião, a *vita activa* foi degradada de forma injusta na tradição à mera agitação, *nec-otium* ou *a-scholia*[19]. Ela esta-

---

19 Em contraposição à concepção de Arendt, também na tradição cristã não se preza primariamente uma prevalência unilateral da *vita contemplativa*. Ao contrário, postula-se uma mediação entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Assim escreve também São Gregório: "Temos de saber: Quando exigimos um bom programa de vida, que passe da *vita activa* para a *vita contemplativa*, então, muitas vezes, é útil se a alma retorna da vida contemplativa para a ativa, de tal modo que a chama da contemplação que se acendeu no coração transmita toda sua perfeição à atividade. Assim, a vida ativa deve levar-nos à contemplação, mas a contemplação, partindo daquilo que contemplamos inte-

belece uma ligação de sua nova definição da *vita activa* com o primado da ação. Ali, como seu mestre Heidegger, ela se dedica a abordar o ativismo heroico. Porém, o primeiro Heidegger pautou o agir decisivo no tema da morte. A possibilidade da morte impõe limites ao agir e torna a liberdade finita. Hannah Arendt, ao contrário, orienta a possibilidade da ação no nascimento, o que concede ao agir uma ênfase mais heroica. O milagre consistiria no próprio nascimento do homem e no novo começo; em virtude de seu caráter nascivo, os homens deveriam realizar esse novo começo pela ação. Em lugar da fé, que opera milagres, entra a ação. É ação heroica que cria milagres; a ação humana se vê comprometida a isso por seu nascimento. Assim, a ação contém uma dimensão quase religiosa: "o milagre consiste no fato de os seres humanos pura e simplesmente nascerem, e junto com esses,

riormente, deve reconduzir-nos para a atividade" (apud HAAS, A.M. "Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts". In: VICKERS, B. (org.). *Arbeit Musse Meditation*. Zurique, 1985, p. 109-131; aqui p. 113).

dar-se o novo começo que eles podem realizar pela ação em virtude de seu ser-nascido. [...] O fato de termos confiança no mundo e o fato de podermos ter esperança para o mundo talvez em parte alguma tenha sido expresso de forma tão lapidar e bela como nas palavras onde os oratórios natalinos anunciam a "Boa-nova": "Nasceu-nos um menino"[20].

Segundo Arendt, a sociedade moderna, enquanto sociedade do trabalho, aniquila toda possibilidade de agir, degradando o homem a um *animal laborans* – um animal trabalhador. O agir ocasiona ativamente novos processos. O homem moderno, ao contrário, estaria passivamente exposto ao processo anônimo da vida. Também o pensamento degeneraria em cálculo como função cerebral. Todas as formas de *vita activa*, tanto o produzir quanto o agir, decaem ao patamar do trabalho. Assim, Arendt vê a Modernidade, que começou inicialmente com uma ativação heroica inaudita de todas as capacidades humanas, findar numa passividade mortal.

20 ARENDT, H. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique, 1981, p. 317.

A explicação de Arendt para o triunfo do *animal laborans* não resiste a um teste comprobatório nas recentes evoluções sociais. Ela afirma que a vida do indivíduo na Modernidade estaria "totalmente mergulhada na corrente do processo de vida que domina a geração" e que a única decisão individual ativa consistiria apenas ainda em "como que soltar-se, renunciar à sua individualidade", para poder "funcionar" melhor[21]. A absolutização do trabalho caminha de mãos dadas com a evolução segundo a qual, "em última instância, a vida da espécie humana se impõe como a única absoluta no surgimento e difusão da sociedade"[22]. Arendt acredita inclusive poder denotar sinais de perigo "de que o homem poderia estar em vias de transformar-se na espécie animal da qual ele parece descender desde Darwin"[23]. Ela admite que todas as atividades humanas, basta que sejam observadas a partir de um ponto suficientemente distanciado no universo, não

21 Ibid., p. 406.

22 Ibid., p. 409.

23 Ibid., p. 411.

mais apareceriam como atividades, mas como processos biológicos. Assim, por exemplo, para um observador do espaço, a motorização portar-se-ia como um processo de mutação biológico em cujo decurso o corpo humano, como faz um caracol, se recobre de uma casa de metal, e como fazem as bactérias reagindo aos antibióticos ao se modificarem em espécies mais resistentes[24].

As descrições do *animal laborans* moderno de Arendt não correspondem às observações que podemos fazer na sociedade de desempenho de hoje. O *animal laborans* pós-moderno não abandona sua individualidade ou seu ego para entregar-se pelo trabalho a um processo de vida anônimo da espécie. A sociedade laboral individualizou-se numa sociedade de desempenho e numa sociedade ativa. O *animal laborans* pós-moderno é provido do ego ao ponto de quase dilacerar-se. Ele pode ser tudo, menos ser passivo. Se renunciássemos à sua individualidade fundindo-se completamente no processo da espécie, teríamos pelo

24 Ibid.

menos a serenidade de um animal. Visto com precisão, o *animal laborans* pós-moderno é tudo menos animalesco. É hiperativo e hiperneurótico. Deve-se procurar um outro tipo de resposta à questão que pergunta por que todas as atividades humanas na Pós-modernidade decaem para o nível do trabalho; por que além disso acabam numa agitação tão nervosa.

A perda moderna da fé, que não diz respeito apenas a Deus e ao além, mas à própria realidade, torna a vida humana radicalmente transitória. Jamais foi tão transitória como hoje. Radicalmente transitória não é apenas a vida humana, mas igualmente o mundo como tal. Nada promete duração e subsistência. Frente a essa falta do *Ser* surgem nervosismos e inquietações. A pertença à raça poderia ajudar ao animal que trabalha para a mesma a uma serenidade animalesca. Todavia, o eu pós-moderno está totalmente isolado. Também as religiões enquanto técnica da morte, suprimindo o medo da morte e produzindo um sentimento de duração, tornaram-se obsoletas. A desnarrativização (*Entnarrativisierung*)

geral do mundo reforça o sentimento de transitoriedade. Desnuda a vida. O próprio trabalho é uma atividade desnuda. O trabalho desnudo é precisamente a atividade que corresponde à vida desnuda. O trabalho desnudo e a vida desnuda condicionam-se mutuamente. Em virtude da falta de técnicas narrativas de morte surge a coação de conservar a vida desnuda incondicionalmente sadia. O próprio Nietzsche dissera que após a morte de Deus a saúde se erige como uma deusa. Se houvesse um horizonte de sentido que se eleva acima da vida desnuda, a saúde não poderia ser absolutizada nessas proporções.

Mais desnuda que a vida do *homo sacer* é a vida hoje. *Homo sacer* é originalmente alguém que foi excluído da sociedade em virtude de um delito. Ele pode ser morto, sem que o autor seja penalizado por isso. Segundo Agamben, o *homo sacer* representa uma vida absolutamente passível de ser morta. Ele descreve como *homines sacri* também os judeus nos campos de concentração, os prisioneiros de Guantânamo, os que não têm documentos, os que pedem

asilo, que aguardam em um local neutro para sua deportação ou também os doentes em estágio terminal das UTIs, que apenas ainda vegetam presos aos seus tubos. Se a sociedade pós-moderna do desempenho reduz a *todos* nós como vida desnuda, então não apenas as pessoas que estão à margem da sociedade ou as pessoas em situações excepcionais, portanto não apenas os excluídos, mas todos nós, indistintamente, somos *homines sacri*. Todavia, eles têm a especificidade de não serem absolutamente passíveis de serem mortos, mas de serem absolutamente não passíveis de serem mortos. São como que *mortos-vivos*. Aqui, a palavra *sacer* não significa "amaldiçoado", mas "sagrado". Ora, a própria vida desnuda, despida é sagrada, de modo que deve ser conservada a qualquer preço.

Precisamente frente à vida desnuda, que acabou se tornando radicalmente transitória, reagimos com hiperatividade, com a histeria do trabalho e da produção. Também o aceleramento de hoje tem muito a ver com a carência de ser. A sociedade do trabalho e a sociedade do desempenho não são uma sociedade livre.

Elas geram novas coerções. A dialética de senhor e escravo está, não em última instância, para aquela sociedade na qual cada um é livre e que seria capaz também de ter tempo livre para o lazer. Leva ao contrário a uma sociedade do trabalho, na qual o próprio senhor se transformou num escravo do trabalho. Nessa sociedade coercitiva, cada um carrega consigo seu campo de trabalho. A especificidade desse campo de trabalho é que somos ao mesmo tempo prisioneiro e vigia, vítima e agressor. Assim, acabamos explorando a nós mesmos. Com isso, a exploração é possível mesmo sem senhorio. Pessoas que sofrem com a depressão, com o TPL ou SB desenvolvem sintomas iguais aos que apresentavam também aqueles muçulmanos* nos campos de concentração. Os muçulmanos são prisioneiros fracos e consumidos, que se tornaram completamente apáticos com a depressão aguda e que nem sequer conseguem ainda distinguir entre o frio

* *Muçulmano* era o apelido pejorativo dado àqueles prisioneiros dos campos de concentração, na II Guerra Mundial, que, em função de sua debilidade física e mental, não passavam de "esqueletos ambulantes" [N.T.].

físico e o comando do guarda. Não podemos nos isentar da suspeita de que o *animal laborans* pós-moderno, com seus transtornos neuronais, seria também um muçulmano, com a diferença, porém, de que, diversamente do muçulmano, está bem-nutrido e, não raras vezes, bastante obeso.

O último capítulo da *Vita activa* de Hannah Arendt trata do triunfo do *animal laborans*. Frente a essa evolução social, Arendt não oferece nenhuma alternativa efetiva. Apenas constata, resignada, que a capacidade de agir fica restrita a poucos. Depois, nas últimas páginas de seu livro, ela conjura diretamente o pensar. O pensamento seria o que menos prejuízos teve daquela evolução social negativa. Embora o futuro do mundo não dependa do pensamento, mas do poder das pessoas que agem, o pensamento não seria irrelevante para o futuro das pessoas, pois, dentre as atividades da *vita activa*, o pensamento seria a mais ativa atividade, superando todas as outras atividades quanto à pura atuação. Assim, ela encerra seu livro com as seguintes palavras: "Aqueles

que estão familiarizados com a experiência do pensamento dificilmente deixarão de concordar com o provérbio de Cato [...]: 'Jamais se é tão ativo como quando, visto do exterior, aparentemente nada se faz, jamais se está menos só do que quando se está só na solidão consigo mesmo'". Essas frases conclusivas soam como um auxílio emergencial. O que poderá erigir aquele puro pensamento em que se pronuncia "de forma a mais pura" a "experiência do ser-ativo"? Justo a ênfase no ser-ativo tem muito em comum com a hiperatividade e a histeria do sujeito de desempenho pós-moderno. Também esse provérbio de Cato, com o qual Arendt encerra seu livro, está um tanto deslocado, pois em seu tratado *De re publica*, Cícero reporta-se originalmente a ele. Na passagem mencionada por Arendt, Cícero interpela seus leitores a afastar-se do "fórum" e do "burburinho da multidão" e retirar-se para a solidão de uma vida contemplativa. Assim, logo após ter citado a Cato, ele louva propriamente a vida contemplativa. Não a vida ativa, mas só a vida contemplativa é que torna

o homem naquilo que ele deve ser. A partir daí, Arendt quer louvar a *vita activa.* Também aquela solidão da vida contemplativa não se coaduna, sem mais, com o "poder do homem ativo", conjurado sempre de novo por Arendt. Por volta do final de seu tratado *Vita activa*, sem querer, Arendt acaba falando a linguagem da vida contemplativa. Ela não consegue ver que precisamente a perda da capacidade contemplativa, que não por último depende da absolutização da *vita activa*, é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna.

5
Pedagogia do ver

A *vita contemplativa* pressupõe uma pedagogia específica do ver. No *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche formula três tarefas, em vista das quais a gente precisa de educadores. Devemos aprender a *ler*, devemos aprender a *pensar*, devemos aprender a *falar* e a *escrever*. A meta desse aprendizado seria, segundo Nietzsche, a "cultura distinta". Aprender a *ver* significa "habituar o olho ao descanso, à paciência, ao deixar-aproximar-se-de-si", isto é, capacitar o olho a uma atenção profunda e contemplativa, a um olhar demorado e lento. Esse aprender-a-ver seria a "*primeira* pré-escolarização para o caráter do espírito" (*Geistigkeit*). Temos de aprender a "*não* reagir *imediatamente* a um

estímulo, mas tomar o controle dos instintos inibitórios, limitativos". A falta de espírito, falta de cultura repousaria na "incapacidade de oferecer resistência a um estímulo". Reagir de imediato e seguir a todo e qualquer impulso já seria uma doença, uma decadência, um sintoma de esgotamento. Aqui, Nietzsche nada mais propõe que a revitalização da *vita contemplativa*. Essa vida não é um abrir-se passivo que diz *sim* a tudo que advém e acontece. Ao contrário, ela oferece resistência aos estímulos opressivos, intrusivos. Em vez de expor o olhar aos impulsos exteriores, ela os dirige soberanamente. Enquanto um fazer soberano, que sabe dizer *não*, é mais ativa que qualquer hiperatividade, que é precisamente um sintoma de esgotamento espiritual. A dialética do ser-ativo que escapa a Arendt consiste no fato de que a agudização hiperativa da atividade faz com que essa se converta numa hiperpassividade, na qual se dá anuência irresistivelmente a todo e qualquer impulso e estímulo. Em vez de liberdade, ela acaba gerando novas coerções. É uma ilusão acreditar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livres seríamos.

Sem aqueles "instintos limitativos", o agir se deteriora numa reação e ab-reação inquieta e hiperativa. A atividade pura nada mais faz do que prolongar o que já existe. Uma virada real para o outro pressupõe a negatividade da interrupção. Só por meio da negatividade do parar interiormente, o sujeito de ação pode dimensionar todo o espaço da contingência que escapa a uma mera atividade. É bem verdade que o hesitar não representa uma ação positiva, mas é indispensável para que a ação não decaia para o nível do trabalho. Hoje, vivemos num mundo muito pobre de interrupções, pobre de entremeios e tempos intermédios. No aforismo "A principal carência do homem ativo", escreve Nietzsche: "Aos ativos falta usualmente a atividade superior [...] e nesse sentido eles são preguiçosos. [...] Os ativos rolam como rola a pedra, segundo a estupidez da mecânica"[25]. Há diversos tipos de atividade. A atividade que segue a estupidez da mecânica é pobre em interrupções. A máquina não pode

25 NIETZSCHE, F. *Menschliches, Allzumenschliches I*. Op. cit., p. 235s.

fazer pausas. Apesar de todo o seu desempenho computacional, o computador é burro, na medida em que lhe falta a capacidade para hesitar.

No empuxo da aceleração geral e da hiperatividade desaprendemos também a ira. A ira tem uma temporalidade bem específica, que não se coaduna com a aceleração geral e com a hiperatividade. Essa não admite nenhuma folga temporal. O futuro se encurta numa atualidade prolongada. Falta-lhe qualquer negatividade, que permitiria olhar para o outro. A ira, ao contrário, coloca definitivamente em questão o presente. Ela pressupõe uma pausa interruptora no presente. É nisso que ela se distingue da irritação. A dispersão geral que marca a sociedade de hoje não permite que surja a ênfase e a energia da ira. A ira é uma capacidade que está em condições de interromper um estado, e *fazer com que se inicie um novo estado*. Hoje, cada vez mais ela cede lugar à irritação ou ao enervar-se, que não podem produzir nenhuma mudança decisiva. Assim, irritamo-nos também por causa do inevitável. A irritação está para a ira como o medo está para a angústia. Contrariamente ao

medo que se refere a um objeto determinado, a angústia está referida ao *ser como tal*. Ela atinge e abala *toda* a existência. Também a ira não se refere a um único estado de coisas. Ela nega o todo. Nisso consiste sua energia da negatividade. Ela representa um estado de exceção. A crescente positivação do mundo torna-o pobre em estados de exceção. Agamben passa ao largo dessa positividade crescente. Contra seu diagnóstico de que o estado de exceção se estende para um estado de normalidade, a positivação geral da sociedade hoje absorve todo e qualquer estado de exceção. Assim o estado de normalidade torna-se totalitário. Justo a crescente positivação do mundo desperta muita atenção para conceitos como "estado de exceção" ou "imunidade". Porém, essa atenção não é prova de sua atualidade, mas de seu desaparecimento.

A crescente positivação da sociedade enfraquece também sentimentos como angústia e luto, que radicam numa negatividade, ou seja, são sentimentos negativos[26]. Se o *pensa-*

26 Tanto a "angústia" de Heidegger quanto a "náusea" de Sartre são reações tipicamente imunológicas. O existen-

mento mesmo fosse uma "rede de anticorpos e de proteção imunológica natural"[27], a ausência da negatividade transformaria o pensamento num *cálculo*. Possivelmente o computador conte de maneira mais rápida que o cérebro humano, e sem repulsa acolhe uma imensidão de dados, porque está livre de toda e qualquer *alteridade*. É uma máquina positiva. Justo por causa de sua autorrelação autista, por causa da falta de natividade, o *idiot savant* gera aqueles desempenhos que só seria capaz de realizar uma máquina computacional. No empuxo daquela positivação geral do mundo, tanto o homem quanto a sociedade se transformam numa *máquina de desempenho autista*. Poderíamos também dizer que precisamente o esforço exagerado por maximizar o desempenho afasta a negatividade, porque essa atrasa o processo de aceleração. Se o homem fosse

cialismo é o discurso filosófico de cunho fortemente imunológico. A ênfase da filosofia da existência na liberdade deve sua força à alteridade ou estranheza. Justo essas duas obras principais do século XX indicam que este foi um século imunológico.

27 BAUDRILLARD. *Transparenz des Bösen*. Op. cit., p. 71.

um *ser da negatividade*, a total positivação do mundo teria um efeito que seria nocivo. Segundo Hegel, é precisamente a negatividade que mantém viva a existência.

Há duas formas de potência. A potência positiva é a potência de fazer alguma coisa. A potência negativa, ao contrário, é a potência de não fazer, para falar com Nietzsche; para dizer não. Mas a potência negativa distingue-se da mera impotência, a incapacidade de fazer alguma coisa. A impotência é simplesmente o contrário da potência positiva. Ela é, ela própria, positiva na medida em que está ligada com algo. Ela não é capaz de alguma coisa. A potência negativa supera a positividade, que está presa em alguma coisa. É uma potência de não fazer. Se, desprovidos da potência negativa de não perceber, possuíssemos apenas a potência positiva de perceber algo, a percepção estaria irremediavelmente exposta a todos os estímulos e impulsos insistentes e intrusivos. Então não seria possível haver qualquer "ação do espírito". Se possuíssemos apenas a potência de fazer algo e não tivéssemos a potência

de não fazer, incorreríamos numa hiperatividade fatal. Se tivéssemos apenas a potência de pensar algo, o pensamento estaria disperso numa quantidade infinita de objetos. Seria impossível haver *reflexão* (*Nachdenken*), pois a potência positiva, o excesso de positividade, só admite o *continuar pensando* (*Fortdenken*).

A negatividade do *não-para* é também um traço essencial da contemplação. Na meditação zen, por exemplo, tenta-se alcançar a negatividade pura do não-para, isto é, o vazio, libertando-se de tudo que aflui e se impõe. Assim é um processo extremamente ativo, e algo bem distinto que passividade. É um exercício para alcançar em si um ponto de soberania, de ser centro. Se possuíssemos apenas a potência positiva, estaríamos, ao contrário, expostos de forma totalmente passiva ao objeto. A hiperatividade é paradoxalmente uma forma extremamente passiva de fazer, que não admite mais nenhuma ação livre. Radica-se numa absolutização unilateral da potência positiva.

6
O Caso Bartleby

O relato de Melvilles "Bartleby", que foi objeto de diversas interpretações metafísicas ou teológicas[28], admite também uma leitura patológica. Essa "história provinda da Wall Street" descreve um universo de trabalho desumano, cujos habitantes, todos eles, são degradados a *animal laborans*. Apresenta-se detalhadamente a atmosfera sombria, hostil do escritório espessamente rodeado de arranha-céus. A menos de três metros ergue-se "alto o muro de tijolos, que se tornou preto por causa da idade e por estar sempre à som-

28 Assim escreve Deleuze: "Mesmo enquanto catatônico e anoréxico, Bartleby não é o doente, mas o médico da América enferma, o homem da medicina, o novo Cristo ou irmão de todos nós" (*Bartleby oder die Formel*. Berlim, 1994, p. 60).

bra". Ao ambiente de trabalho, que parece uma caixa de água, falta todo e qualquer traço de "vida" (*deficiente in what landscape painters call "life"*). A melancolia e o mau-humor, de que se fala constantemente no relato, forma a atmosfera fundamental da narrativa. Os auxiliares do advogado sofrem todos eles de distúrbios neuróticos. "Turkey", por exemplo, é acometido por uma azáfama estranha, inflamada, confusa e sem rumo (*a strange, inflamed, flurried, lighty recklessness of activity*). O auxiliar "Nippers", exageradamente ambicioso, é atormentado por um distúrbio intestinal psicossomático. Durante o trabalho ele range os dentes e está constantemente xingando. Com sua superatividade e excitação neurótica, eles formam um polo oposto a Bartleby, que se cala e fica como que petrificado. Bartleby desenvolve sintomas característicos da neurastenia. Vista dessa forma, a sua fórmula "I would prefer not to" não expressa nem a potência negativa do não-para nem o instinto inibitório que seria essencial para o "caráter espiritual" (*Geistigkeit*). Representa, ao contrário, a falta

de iniciativa e a apatia pela qual Bartleby acaba inclusive sucumbindo.

A sociedade descrita por Melville é ainda uma sociedade disciplinar. Assim, todo relato está perpassado de muros e paredes, elementos de uma arquitetura da sociedade disciplinar. "Bartleby" é propriamente uma "história de *Wall* street". *Muro* (*wall*) é uma da palavras mais empregadas. Muitas vezes fala-se de "dead wall": *The next day I noticed that Bartleby did nothing but stand at his window in his dead wall revery*. O próprio Bartleby trabalha atrás de uma parede divisória e olha totalmente distraído para uma *dead brick wall*. O muro sempre vem associado com a morte[29]. Não por último o tema recorrente da prisão com fortes muralhas, que Melville chama de túmulos, se aplica também para a sociedade disciplinar. Ali, toda vida foi apagada. Também Bartleby instala-se nos *tombs* e morre em total isolamento e solidão. Ele representa ainda um sujeito de obediência. Ele ainda não desenvolve

29 Na tradução vernácula "tabique" (*Brandmauer* = corta-fogo) ou "parede cega de tijolos" desaparece totalmente o aspecto da morte.

sintomas daquela depressão que é uma marca característica da sociedade do desempenho pós-moderna. Os sentimentos de insuficiência e de inferioridade ou de angústia frente ao fracasso ainda não fazem parte da economia dos sentimentos de Bartleby. Ele não conhece autoacusações e autoagressões constantes. Ele não se vê confrontado com aquele imperativo de ter de ser ele mesmo, que marca a sociedade de desempenho pós-moderna. Bartleby não fracassa no projeto de ser eu. O copiar monótono, a única atividade que ele tem de executar, não lhe deixa espaço livre para – onde fosse necessária ou possível – uma iniciativa própria. O que faz Bartleby adoecer é aquele excesso de positividade ou de possibilidade. Ele não suporta o peso do imperativo pós-moderno, de começar a abandonar o *próprio* eu. Copiar é precisamente a atividade que não admite qualquer iniciativa. Bartleby, que ainda vive na sociedade das convenções e instituições, não conhece aquele exagero de trabalho do eu, que leva a um *cansaço do eu* depressivo.

A interpretação ontoteológica de Bartleby feita por Agamben, que abstrai de todo e qualquer aspecto patológico, já fracassa nos dados da narrativa. Ela tampouco leva em consideração a mudança da estrutura psíquica da atualidade. Problematicamente, Agamben eleva Bartleby a uma figura metafísica de pura potência: "esta é a constelação filosófica a que pertence Bartleby, o escrivão. Enquanto escriturário que deixou de escrever, ele representa a forma extrema do nada, donde surge toda a criação, e ao mesmo tempo a exigência inexorável desse não, em sua potência pura e absoluta. O escrivão se tornou a escrivaninha, a partir daí ele nada mais é que sua própria folha em branco"[30]. De acordo com isso, Bartleby incorpora o "espírito", o "ser de pura potência", que indica a escrivaninha vazia, na qual ainda nada foi escrito[31].

Bartleby é uma figura sem referência para consigo mesmo ou algo outro. Ele não tem

30 AGAMBEN. *Bartleby oder die Kontingenz*. Berlim, 1998, p. 33.

31 Ibid., p. 13.

mundo, está ausente e apático. Se ele fosse uma "folha em branco", seria porque está esvaziado de toda referência de mundo e de sentido. Já os olhos cansados e turvos (*dim eyes*) de Bartleby depõem contra a pureza da potência divina, que supostamente ele incorporaria. Pouco convincente é também a afirmação de Agamben de que, com sua recusa teimosa de escrever, Bartleby continua na potência perseverante no *poder*-escrever, que sua recusa radical ao querer anuncia uma *potentia absoluta*. A negação de Bartleby, segundo isso, seria anunciante, *querigmática*. Ele incorpora o puro "ser, sem qualquer predicado". Agamben transforma Bartleby num mensageiro angélico, num anjo da anunciação, que no entanto "não afirma nada de nada"[32]. Mas Agamben ignora que Bartleby rejeita todo "curso do mensageiro" (*errand*). Assim, ele se nega teimosamente a ir ao correio: *"Bartleby", said I, "Ginger Nut is away; just step round to the Post Office, won't you?" [...] "I would prefer not to"*. Sabe-se que a história se encerra com o

32 Ibid., p. 40.

pós-relato estranho de que Bartleby teria trabalhado por um tempo como empregado em uma agência de cartas mortas, não entregues (*Dead Letter Office*): *"Dead letters! Does it not sound like dead men? Conceive a man by nature and misfortune prone to a pallid hopelessness, can any business seem more fitted to heighten it than that of continually handling these dead letters and assorting them for the flames?"* Cheio de dúvidas, clama o advogado: *"On errands of life, these letters speed to death"*. A existência de Bartleby é um ser negativo para a morte. A interpretação ontoteológica de Agamben que eleva Bartleby a anunciador de uma segunda criação, de uma "des-criação", contradiz essa negatividade; essa "des-criação" dissolve as barreiras entre aquilo que foi e aquilo que não foi, entre o ser e o nada.

É bem verdade que, em meio aos *tombs*, Melville deixa surgir uma minúscula semente de vida, mas frente à massiva desesperança, a massiva presença da morte, a pequena mancha de relva (*imprisoned turf*) como que dá ênfase à negatividade do reino dos mortos. Também

a palavra de consolo que o advogado dirige ao preso Bartleby soa totalmente inútil: "*Nothing reproachful attaches to you by being here. And see, it is not so sad a place as one might think. Look, there is the sky and here is the grass*". A isso Bartleby responde não muito impressionado: "*I know where I am*". Agamben aponta tanto o céu quanto a relva como sinais messiânicos. A pequena mancha de relva como único sinal de vida em meio ao reino dos mortos reforça ainda mais o vazio sem esperança: "*On errands of life, these letters speed to death*" é, quem sabe, a mensagem da narrativa. Todos os esforços em favor da vida levam à morte.

O artista faminto de Kafka, ao contrário, não está carregado com essas ilusões. Sua morte, da qual ninguém se dá conta, dá um grande alívio aos envolvidos, um "desafogo inclusive para os que têm o sentido embotado". Ora, sua morte abre espaço para a jovem pantera, que encarna a alegria despretensiosa da vida: "os guardas lhe traziam, sem refletir muito, o alimento que ela mais gostava; parecia-lhe nem sequer ter perdido a liberdade;

esse corpo nobre, dotado de tudo que é necessário até quase para dilacerar, parecia trazer consigo ainda a liberdade. Quando mastigava, em parte alguma parecia-lhe que essa desaparecia; e a alegria de viver vinha com tamanho ardor de sua garganta, que não era fácil para os observadores suportá-la. Mas eles se superavam, se acotovelavam ao redor da jaula e de modo algum queriam sair dali". Mas ao artista da fome, ao contrário, é só a negatividade da negação que lhe dá o sentimento da liberdade, que é tão ilusória como aquela liberdade que conserva a pantera "ao mastigar". Também a Bartleby se associa o "Sr. Kotellet", que aparenta ser um pedaço de carne. Ele elogia exageradamente o local, tentando convencer a Bartleby a comer: "*Hope you find it pleasant here, sir; – spacious grounds – cool apartments, sir – hope you'll stay with us some time – try to make it agreeable. May Mrs. Cutlets and I have the pleasure of your company to dinner, sir, in Mrs. Cutlets' private room?*" As palavras que o advogado dirige ao assombrado Mr. Kotellet, após a morte de Bartleby têm um tom

quase irônico: *"Eh! – He's asleep, aint he?" "With kings and counsellors", murmured I.* A narrativa não se volta na direção de uma esperança messiânica. Com a morte de Bartleby, cai precisamente a "última coluna do templo decaído". Ele sucumbe como um "naufrágio em meio ao Atlântico". A fórmula de Bartleby "I would prefer not to" afasta-se de qualquer interpretação messiânico-cristológica. Essa "história provinda da Wall Street" não é uma história da "des-criação" [*Ent-schöpfung*], mas uma história do *esgotamento* [*Erschöpfung*]. Queixa e acusação, juntas, formam a invocação com a qual se encerra a narrativa: "Oh Bartleby!, Oh, humanidade!"

7
Sociedade do cansaço

O cansaço tem um coração amplo.
Maurice Blanchot.

A sociedade do cansaço, enquanto uma sociedade ativa, desdobra-se lentamente numa sociedade do *doping*. Nesse meio tempo, também a expressão negativa "*doping* cerebral" é substituída por "*neuro-enhancement*" (melhoramento cognitivo). O *doping* possibilita de certo modo um desempenho sem desempenho. Todavia, há também cientistas sérios que argumentam que será de certo modo irresponsável não utilizar tais substâncias. Um cirurgião que poderia operar de maneira mais concentrada com ajuda desse *neuro-enhancer* faria menos erros e poderia salvar mais vidas. Também o emprego generalizado de

neuro-enhancer não representaria nenhum problema. Bastaria observar um critério de justiça – e quiçá colocando o produto à disposição de todos. Se o *doping* fosse permitido também no esporte, decairia para uma concorrência farmacêutica. Só a proibição, porém, não impede aquele desenvolvimento pelo qual não só o corpo, mas também o homem como um todo se transforma numa *máquina de desempenho*, que pode funcionar livre de perturbações e maximizar seu desempenho. O *doping* não passa de uma *consequência* dessa evolução na qual a própria *vitalidade*, que é constituída por um fenômeno bastante complexo, é reduzida a uma função vital e um desempenho vital. Como contraponto, a sociedade do desempenho e a sociedade ativa geram um cansaço e esgotamento excessivos. Esses estados psíquicos são característicos de um mundo que se tornou pobre em negatividade e que é dominado por um excesso de positividade. Não são reações imunológicas que pressuporiam uma negatividade do outro imunológico. Ao contrário, são causadas por um *excesso* de positividade. O excesso da elevação do desempenho leva a um infarto da alma.

O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando. É um cansaço que Handke, em seu *Versuch über die Müdigkeit* (*Ensaio sobre o cansaço*)[33] chama de "cansaço dividido em dois": "ambos afastaram-se inexoravelmente distantes um do outro, cada um em seu cansaço extremado, não nosso, mas o meu aqui e o teu lá". Esse cansaço dividido em dois atinge a pessoa "com incapacidade de ver e mudez". Só o eu possui a totalidade do campo de visão: "eu não deveria ter-lhe dito 'estou cansado de ti', nem sequer um simples 'cansado!' (o que, como um clamor comum, poderia ter-nos liberto talvez do inferno individual): esses cansaços consumiram como fogo nossa capacidade de falar, a alma". Eles são violência porque destroem qualquer comunidade, qualquer elemento comum, qualquer proximidade, sim, inclusive a própria linguagem: "Aquele tipo de

33 HANDKE, P. *Versuch über die Müdigkeit*. Frankfurt a.M., 1992.

cansaço, calado, como teria de permanecer, forçava à violência. Essa, talvez, só se manifestava no olhar que desfigurava o outro".

A um cansaço calado, cego, dividido, Handke contrapõe um cansaço falaz, vidente, reconciliador. O cansaço, enquanto um "mais do menos eu" abre um *entre* na medida em que afrouxa as presilhas do eu. Eu não só vejo simplesmente o outro, mas eu próprio sou o outro e "o outro torna-se igualmente eu". O entre é um espaço de amizade como in-diferença, onde "ninguém ou nada 'domina' ou sequer tem o 'predomínio'". No tornar-se-menos do eu, desloca-se o peso do ser do eu para o mundo. É um "cansaço que confia no mundo"; enquanto eu, o cansaço-eu enquanto cansaço solitário, é um cansaço sem mundo, destruidor de mundo. Ele "abre" o eu, torna-o "permeável" para o mundo. Restabelece a "dualidade" que foi totalmente destruída no cansaço solitário. A gente vê e é vista. A gente toca e é tocada: "Um cansaço como tornar-se acessível, sim, como plenificação do ser tocado e mesmo do poder tocar". É o único que possibilita

um demorar-se, uma estadia. O menos no eu se expressa como um mais para o mundo: "O cansaço era meu amigo. Eu estava ali de volta, no mundo".

Nesse "cansaço fundamental", Handke reúne todas aquelas formas de existência e de convivência que desaparecem totalmente no empuxo da absolutização do ser ativo. O "cansaço fundamental" é tudo menos um estado de esgotamento no qual estaríamos incapacitados de fazer alguma coisa. É apresentado antes como uma capacidade especial. Ele *inspira*. Faz surgir o *espírito*. A "inspiração do cansaço" equipara-se ali ao *não fazer*: "uma ode de Píndaro a um cansado e não a um vencedor!" Eu imagino 'cansado' como a sociedade pentecostal recebe o espírito, através do banco. A inspiração do cansaço diz menos o que se deve fazer do que aquilo que pode ser deixado de lado". O 'cansado' habilita o homem para uma serenidade e abandono especial, para um não fazer sereno. Não é um estado onde todos os sentidos estariam extenuados. Desperta, ao contrário, uma visibilidade específica. Assim,

Handke fala de um "cansaço translúcido". Permite o acesso a uma atenção totalmente distinta, acesso àquelas formas longas e lentas que escapam à hiperatenção curta e rápida: "O cansaço articula [...] – a confusão usual ganha ritmo através dele no bem-fazer da forma – forma, até onde alcança a vista". Toda e qualquer *forma* é lenta. Toda e qualquer forma é rodeio. Faz desaparecer a economia da eficiência e da aceleração. Handke erige o cansaço profundo inclusive numa forma de salvação, sim, numa forma de rejuvenescimento. Traz de volta ao mundo a admiração: "O Odisseu cansado ganhou o amor da Nausícaa. O cansaço torna-te tão jovem como jamais estivestes. [...] Nele, no repouso do cansaço, tudo se torna admirável".

À mão trabalhadora, que agarra, Handke contrapõe a mão lúdica, que já não agarra decididamente: "Todas as noites aqui em Linares eu ficava olhando para essa infinidade de crianças pequenas que iam ficando cansadas [...]: já não havia mais nenhuma ânsia, não agarravam mais nada nas mãos, apenas um

jogo". O cansaço profundo afrouxa as presilhas da identidade. As coisas pestanejam, cintilam e tremulam em suas margens. Tornam-se mais indeterminadas, mais permeáveis, e perdem certo teor de sua decisibilidade. Essa especial in-diferença concede-lhes uma *aura de amizade*. A rija delimitação frente aos outros é suspensa: "Em tal cansaço fundamental, a coisa jamais aparece apenas para si. Mas sempre junto com outras, e mesmo que possam ser apenas poucas coisas, no fim tudo está junto com tudo". Esse cansaço cria uma amizade profunda e torna pensável uma comunidade que não precisa de pertença nem de parentesco. Homens e coisas mostram-se unidos através de um *e* amistoso. Handke vê essa comunhão singular, essa comunhão de singularidades pintada numa natureza-morta holandesa: "Para o 'tudo em um', eu tenho uma imagem: aquela natureza-morta de flores holandesa do século XVII, onde nos botões de flores, realistas, estão assentados aqui um besouro, ali um caracol, lá uma abelha, acolá uma borboleta, e embora talvez nenhum deles tenha noção da

presença do outro, no momento, no meu momento todos estão junto a todos". O cansaço de Handke não é um cansaço do eu, não é o cansaço do eu esgotado. Ele o chama, antes, "cansaço-nós". Aqui, eu não estou cansado de ti, mas, como diz Handke, "cansado para ti": "Assim, em minha recordação, sentávamos sempre lá fora ao sol da tarde, e fruíamos falando ou calando o cansaço comum [...]. Uma nuvem de cansaço, um cansaço etéreo nos unia então".

O cansaço de esgotamento não é um cansaço da potência positiva. Ele nos incapacita de fazer *qualquer coisa*. O cansaço que inspira é um *cansaço da potência negativa*, a saber, do não-para. Também o Sabah, que originalmente significa *parar*, é um dia do *não-para*, um dia que está livre de todo *para-isso*, para falar com Heidegger, de toda e qualquer cura. Trata-se de um *tempo intermédio*. Depois de terminar sua criação, Deus chamou ao sétimo dia de sagrado. Sagrado, portanto, não é o dia do *para-isso*, mas o dia do *não-para*, um dia no qual seria possível o uso do inútil. É o dia do

cansaço. O *tempo intermediário* é um tempo sem trabalho, um tempo lúdico, que se distingue também do tempo heideggeriano, que no essencial é um tempo de cura e de trabalho. Handke descreve esse tempo intermediário como um tempo de paz. O cansaço tem um fator de desarme. No olhar longo e lento do cansado a decisibilidade cede lugar a uma serenidade. O tempo intermediário é um tempo da in-diferença como amizade: "Conto aqui do cansaço na paz, no tempo intermediário. E naquelas horas vigia a paz [...]. O espantoso é que ali, na paz momentânea, o cansaço parecia coatuar, na medida em que seu olhar parecia já amenizar as iniciativas de gestos de violência, de briga ou também apenas de alguma ação hostil? Mitigava?"

Handke projeta uma *religião imanente do cansaço*. O "cansaço fundamental" suspende uma individualização egológica, fundando uma comunidade que não precisa de parentesco. Nela desperta um *compasso* especial que leva a um *mútuo acordo*, a uma proximidade, a uma vizinhança sem qualquer vínculo fami-

liar ou funcional: "Um certo alguém cansado como um outro Orfeu, ao redor do qual se reúnem os animais selvagens, que finalmente podem ser cocansados junto com ele. O cansaço dá o compasso ao indivíduo disperso"[34]. Aquela "sociedade pentecostal" que inspira ao *não fazer* se contrapõe à sociedade ativa. Ele a imagina "através do banco cansado". É uma sociedade dos cansados em sentido específico. Se a "sociedade pentecostal" fosse sinônimo de sociedade futura, a sociedade por vir poderia chamar-se então *sociedade do cansaço*.

---

34 Tanto a ética de Kant quanto a de Lévinas têm uma estruturação imunológica. Assim, o sujeito moral kantiano exerce a tolerância, que representa uma categoria genuinamente imunológica. Só se tolera a alteridade. A ética kantiana é uma ética da negatividade, que Hegel leva à perfeição com sua teoria do reconhecimento. Lévinas, ao contrário, coloca na estaca *zero* a tolerância imunológica do eu. Assim, o eu é "exposto" àquela "violência" que parte do outro e coloca o eu radicalmente em questão. A ênfase do totalmente outro concede à ética de Lévinas um cunho imunológico.